Sección del mural "Presencia de América Latina" de Jorge González Camarena. Imagen tomada de https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/06/fb/4e/06fb4eda25c19d62c87cf43d4d32016b.jpg

El problema de las filosofías de los pueblos originarios. Un acercamiento desde la filosofía de la liberación

O problema das filosofias dos povos originais. Uma abordagem da filosofia da libertação

The problem of the philosophies of the Original Peoples. An approach from the philosophy of liberation

Jorge Alberto Reyes López
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México
volknimie@gmail.com

Resumen: En el presente trabajo me propongo comunicar lo que considero es un desafío radical a la manera en que se ha venido practicando eso que hemos dado en llamar "filosofía" y que responde a un explícito carácter eurocéntrico del que no ha podido despojarse. Porque no podrá negarse que la cuestión de "las filosofías de los pueblos originarios, esto es, las filosofías autóctonas de las distintas civilizaciones de la humanidad, supone una franca provocación a lo que se ha considerado por excelencia como la "aportación" de Occidente al mundo. En lo que viene pretendo dar cuenta de estos prejuicios que han imposibilitado hasta el día de hoy el reconocimiento pleno de este asunto y que el desarme de estos prejuicios etnocéntricos implica la urgencia de una filosofía crítico-liberadora. Porque hay que decir que la exigencia central en este tema sigue siendo poder liberar las voces de la historia que han sido ocultadas por un poder imperial. En la consecución de "las filosofías de los pueblos originarios" nos encontramos inevitablemente en la redefinición de la filosofía como actividad esencialmente humana.
Palabras clave: filosofía, pueblos originarios.

Resumo: No presente trabalho, proponho comunicar o que considero um desafio radical para a forma como praticamos o que chamamos de "filosofia" e que responde a um personagem eurocêntrico explícito do qual não foi capaz de alienar. Porque não se pode negar que a questão das "filosofias dos povos nativos, isto é, as filosofias autóctones das diferentes civilizações da humanidade, é uma provocação franca ao que foi considerado por excelência como a" contribuição "do Ocidente para a mundo. No que vem fingir explicar esses preconceitos que hoje tornaram impossível reconhecer plenamente essa questão e que o desarmamento desses preconceitos etnocêntricos implica a urgência de uma filosofia criadora de direitos críticos. Porque deve-se dizer que a demanda central nesta questão continua a ser para poder liberar as vozes da história que foram escondidas por um poder imperial. Na realização das "filosofias dos povos originais", inevitavelmente nos encontramos na redefinição da filosofia como uma atividade essencialmente humana.
Palavras-chave: filosofia, povos originais.

Abstrac: In the present work I propose to communicate what I consider to be a radical challenge to the way in which we have been practicing what we have called "philosophy" and

which responds to an explicit Eurocentric character from which it has not been able to divest. Because it can not be denied that the question of "the philosophies of the native peoples, that is, the autochthonous philosophies of the different civilizations of humanity, is a frank provocation to what has been considered par excellence as the" contribution "of the West to the world. In what comes to pretend to account for these prejudices that have made it impossible today to fully acknowledge this issue and that the disarming of these ethnocentric prejudices implies the urgency of a critical-liberating philosophy. Because it must be said that the central demand in this issue continues to be to be able to liberate the voices of history that have been hidden by an imperial power. In the achievement of "the philosophies of the original peoples" we inevitably find ourselves in the redefinition of philosophy as an essentially human activity.
Keywords: philosophy, original towns.

*FFyL, UNAM. Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT 'Desafíos éticos de la diversidad cultural para una ciudadanía de calidad' IN403211-3

Fecha de recepción: 19 de octubre de 2017
Fecha de aceptación: 5 de noviembre de 2017

Citar este texto:

Cita sugerida
Reyes López, Jorge Alberto. 2018. "El problema de las filosofías de los pueblos originarios. Un acercamiento desde la filosofía de la liberación". *Revista nuestrAmérica* 6 (11), 240-62.

APA
Reyes López, J. A. (2018). El problema de las filosofías de los pueblos originarios. Un acercamiento desde la filosofía de la liberación. *Revista nuestrAmérica*, 6 (11), 240-262.

Chicago
Reyes López, Jorge Alberto. "El problema de las filosofías de los pueblos originarios. Un acercamiento desde la filosofía de la liberación". *Revista nuestrAmérica* 6, no. 11 (2018): 240-262.

MLA
Reyes López, Jorge Alberto. "El problema de las filosofías de los pueblos originarios. Un acercamiento desde la filosofía de la liberación". *Revista nuestrAmérica* 6.11 (2018): 240-262.

Harvard
Reyes López, J. A. (2018) "El problema de las filosofías de los pueblos originarios. Un acercamiento desde la filosofía de la liberación", *Revista nuestrAmérica*, 6 (11), pp. 240-62.

A Carlos Lenkersdorf y Miguel Hernández Díaz[1]

> "Las filosofías son fundamentalmente similares (*fundamentally similar*) en su intento universal (*universal attempt*) para explicar y comprender el mundo de las cosas y los seres que nos rodean, incluso también iluminan las diferencias entre ellas" (Mall 2000, 4).

a) Sobre la filosofía como lectura de la Historia

He usado al comienzo de esta exposición la expresión "hemos dado en llamar" porque de lo que aquí hablaré es, precisamente, sobre el *modo* en que nombramos no sólo las cosas, sino principalmente las acciones, instituciones y actividades que han tenido lugar en la historia del ser humano. La filosofía, en tanto actividad humana, no puede ser considerada como un mero concepto en cuya definición podamos encontrar la respuesta cabal de lo que ella es capaz de expresar. La filosofía es más que su concepto. No obstante, toda consideración sobre la filosofía inicia necesariamente sobre la consideración de su "concepto". Porque el nombre delimita en cierto modo aquello de lo que hay que hablar, esto es, el *objeto* de nuestra reflexión. Recordemos el *conceptus* o "concepto formal" de los latinos, es decir, el *quod intellectum est*, "*aquello* que es entendido". Pero ni la consideración sobre el concepto ni el concepto mismo son lo que algunos podrían designar como expresiones atemporales. Pues tal es la consistencia del expresar (y los conceptos son, ni más ni menos, que figuras expresivas), que debemos convencernos de que la expresión es ella misma testimonio de un momento histórico (decir "expresión atemporal" es, de esta manera, un contrasentido). El sentido de la expresión sólo es posible en un mundo y ese mundo sólo puede darse en la historia. Por cierto que hay expresividad en el acto mismo de escuchar la palabra "filosofía", generando en el oyente toda clase de reacciones, las cuales dependen a su vez de cómo *resuene* dicha palabra en la historia cultural, colectiva y personal de dicha persona, esto es, en su biografía. (Desde luego, que existirá la persona que nunca haya oído esa palabra, lo que, por lo demás, no representa pecado alguno). Por ende, hablar de filosofía supone reconocer que no es posible hacerlo

[1] Filósofo maya-tzotzil que ha trabajado desde hace años con Miguel León-Portilla, Luis Villoro y Carlos Lenkersdorf y ha defendido la idea de elaborar una filosofía propia desde el lenguaje profundo de nuestra realidad latinomaericana, es decir, desde las lenguas originarias. Referencia: https://www.youtube.com/watch?v=e5gIfQLg7Wo

"adecuadamente" sin más. Hay corrección posible, hablando de filosofía, cuando necesariamente existen criterios de validez que, justamente, se han fijado por una determinada tradición de pensamiento. Así, por ejemplo, la "filosofía" implica para unos inmediatamente un estilo donde los problemas filosóficos han de ser tratados desde un análisis lógico del lenguaje, mientras que para otros comprende una meditación profunda, bajo un lenguaje simbólico finamente hilvanado, sobre la concepción de "vida buena". Bajo esta perspectiva, la filosofía no se reduce a su concepto sino sólo en la medida en que su concepto es un producto cultural e histórico. "Cultural" porque ha sido cultivado por una cierta tradición que dispone de ese concepto según sus intereses y concepciones del mundo, y cuyo sentido primigenio se ha intentado conservar en la medida en que se ha conservado el modo de practicar dicho concepto (en cuanto supone un tipo de método, instituciones, actitudes, creencias, hábitos, tiempos, etcétera). E "histórico" porque dicha tradición se ha desarrollado en épocas donde la práctica de su concepto ha tenido que lidiar con nuevas circunstancias, a las que, de un modo u otro, tuvo que aprender a responder, con lo que también se comprometía arriesgadamente (y no siempre con plena conciencia de lo que ello implicaba) a la crítica de sus principios.

Así, en lugar de hablar de La Filosofía "a secas", prefiero hablar de los movimientos, escuelas y corrientes que se han adjudicado la palabra "filosofía" para mostrar a otros lo que hacen. Realizando con ello una suerte de sociología de la filosofía, es decir, la descripción, al menos en principio enunciada de modo general, de las circunstancias socio-históricas en las que se han gestado las ideas. Ideas de seres humanos concretos que intentan responder comprometidamente a una situación vital igualmente concreta. El hecho de que hoy por hoy no haya unanimidad en los centros académicos de filosofía sobre lo que *es* la filosofía se entiende como el resultado de lo anteriormente indicado. Pues existe una pluralidad de posiciones que se confieren para sí, cada una, el uso y el sentido del concepto de "filosofía". Mas ese concepto es de cuño propio y su relación con el origen de la palabra (griega) puede darse tan sólo en un nivel orientativo. De ahí que el del concepto "original" (*philosophía*, que puede ser interpretado como camino, tendencia, búsqueda, pasión por la sabiduría… repárese por tanto en la multivocidad de la palabra misma), tal y como lo entendieron-practicaron los antiguos (en sus múltiples estilos), sólo pueda aprehenderse aproximativamente, es decir, analógicamente, en el mundo del que lo emplea décadas, siglos y milenios después. Lo cual juega como un pre-texto necesario para ir confeccionando una narrativa que habrá de hacerse, en algún momento de su desarrollo, de un apellido, el apellido (lo específico) para el nombre (lo general); existencialismo, marxismo, fenomenología, metafísica, etcétera. Y con el cual se está en posibilidades de responder a las exigencias propias del tiempo nuevo, de la realidad siempre presente delante de la cual todo pensar debe atreverse a decir algo. En este nivel se explica obviamente la relevancia o irrelevancia de los "documentos" para una determinada práctica filosófica, o, en palabras de José Gaos, de "la invención de los

textos" [2] donde se han de fijar los criterios de selección de los mismos, en un modo determinado del preguntar. Lo que depende a su vez de la conceptualidad presente (diría Gadamer), es decir, de aquella determinada corriente del pensamiento filosófico que formula la pregunta en un momento histórico dado y por lo cual dicha pregunta adquiere sentido. Por tanto, hacer filosofía, practicar el concepto que se han dado para sí ciertos movimientos, grupos o personajes, precisa esencialmente de un ejercicio de lectura. Una "historia de la filosofía" sería, en estos términos, la historia de las distintas lecturas del complejo sustrato espiritual de edades anteriores y de la posible relación de estas lecturas entre sí. Lecturas de lo que se muestra como *interesante* para ser reflexionado (elaborado en el pensamiento vivo) por las generaciones venideras. Leer en filosofía, por ende, no es meramente el acto comprensor de la relación entre conceptos e ideas que se encuentran en la obra de un filósofo, sino que tiene que ver especialmente con las *secuelas* que el acto vivo del pensar imprimió en el pensador (del esfuerzo tan grande que significa el *traducir* "lo" pensado antes por otros *al* lenguaje del mundo actual) y por lo cual se podrá hacer de una postura (*thesis*) propia, se podrá distanciar significativamente del texto que para él ahora tiene una ubicación particular en lo que llamará desde ese momento la *Historia* de la filosofía. La filosofía deviene así en su concepto o dicho de otra manera: la filosofía sería la historia de su concepto. Concepto sólo inteligible para quienes estén cultivados en su práctica, en su peculiar ejercicio de traducción, de lectura. El filósofo, en esto que hemos venido diciendo, tiene que responsabilizarse de su pasado, delante de su presente y a la luz de su porvenir. Por ello, la actualización de ciertos conceptos, ideas y símbolos de un origen anterior representa en verdad la renovación del vigor del pensar por medio del cual esas expresiones existieron, siendo este proceso la única forma en que es posible para un filósofo hacerse cargo de su tiempo. "¡Imagínense –nos dice Gaos- que de pronto todas esas ideas momificadas e inertes que la tradicional historia de la filosofía nos propone, entrasen en resurrección, que comenzasen a vivir, a ejercer su función, a cumplir su papel en la existencia de esos hombres que las pensaron!" (Gaos 1980, 21).

---

[2] Entiendo por "documento" aquello que Gaos entiende como: "La Historia de las Ideas tiene por fuentes de conocimiento toda expresión de ideas que pueda ser conocida por los historiadores. No se excluye ni siquiera la expresión oral. Directa, de las ideas actuales de quien así las esté dando a conocer a un historiador –a condición de que haya Historia del Presente. Indirecta, de ideas anteriores o ajenas de quien así las esté dando a conocer a un historiador […] Pero tampoco se excluyen los 'monumentos', ni siquiera los desprovistos de toda inscripción. También ellos son expresión de ideas, por ejemplo, estéticas, que pueden 'comprenderse' por ellos, bien que se trate de una expresión muy peculiar y por ello requeridora de una hermenéutica no menos peculiar. Con todo, la fuente de conocimiento por excelencia de la Historia de las Ideas son los 'documentos'. Todos, también, pueden serlo. No sólo los 'diplomáticos'" (Gaos, 1980, 25-26. De lo que hay que inferir que el quehacer de la filosofía, como una expresión de la historia de las ideas, también puede efectuarse en estos mismos términos. Sus "documentos" pueden ser todos los que le permitan enfrentar su presente histórico.

Puesto que la filosofía es un ejercicio de traducción y lectura en relación a un pasado espiritual, una tradición y un presente complejo, es posible comprender el eurocentrismo[3] filosófico. Que consiste principalmente en la consideración de que "la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa es un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán […]" (Dussel 2005), tal como lo ha mostrado con señera contundencia Enrique Dussel. Se trata, pues, de la pretensión llevada a cabo por parte de los románticos alemanes de *hacer suyo* un pasado que en estrictos términos no fue nunca suyo sino sólo en la medida en que ellos así lo establecieron (lo inventaron). Hacer de Grecia el núcleo espiritual de su civilización (la germano-europea), *su* Antigüedad (su pasado), establecer este "puente" en cuanto tal, es ya la evidencia no de una supuesta linealidad histórica que corre desde la así llamada "Antigüedad griega" hasta la "Modernidad europeo-occidental", sino un ejercicio de lectura por el cual, a partir de los intereses culturales (bajo una pasión nacionalista) de estos pensadores, les fue lícito crear esta narrativa. Los exponentes más logrados de esta hazaña son sin lugar a dudas, en sus respectivos momentos, Hegel y Heidegger.[4] Para este último, el origen de la filosofía (de la metafísica), constituye la esencia íntima de la historia occidental-europea: greco-romana, judeo-cristiana, europea y moderna. Ejemplos entre otros que demuestran cómo es que se ha pretendido "apropiarse" (en el sentido de tener como posesión) de *eso* que la palabra "filosofía" insinúa apenas de los tiempos pasados. Movimiento éste que encubre el hecho de que aquella práctica del concepto sólo pudo darse en comunicación son su periodo histórico, y que todo ejercicio de mirada posterior sobre ella les es dado nada más aprehender un destello de su sentido anterior. Lo que, por otro lado, no es un problema ya para los pensadores de antaño, sino la posibilidad de pensar para los filósofos contemporáneos. A nadie pertenece la filosofía en términos de exclusividad, ni al "primero" que empleara ese nombre para referirse a lo que hacía. Más aún, desde la óptica de una filosofía intercultural "como una actitud abierta (*open*), tolerante y plural, [se tiene] la convicción filosófica de que una *philosophia perennis* no es la posesión de una cultura o tradición singulares", o dicho positivamente: "Las diferentes culturas tienen sus propias tradiciones filosóficas (*their own philosophical traditions*) como expresiones complementarias de la mente humana (*human mind*)".[5]

Mas lejos de descalificar sin más este proceder, lo cierto es que nos permite entender que la reflexión histórico-conceptual (Gadamer) supone un vigor por *nombrar la realidad* y comprender el mundo en que vivimos a partir de lo que otros han pensado. La pregunta es: ¿qué Historia es la que queremos construir? Y ¿cuáles serán las herencias que nos permitan llevar a cabo este proyecto? Esto sin duda la *elección* por excelencia del filósofo

[3] Comenta Samir Amín: "[…] el eurocentrismo no es una teoría social propiamente dicha […] Se trata [más bien] de un *prejuicio* que actúa como una fuerza deformante en las diversas teorías sociales […]". Amín, Samir. 1989. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 86.

[4] No así en el caso del filósofo contemporáneo de Heidegger, Karl Jaspers, para quien existían grandes tradiciones filosóficas a partir del siglo VI a.C. tanto en la India como en la China. Tradiciones que junto con la Grecia Clásica constituía para Jaspers el *Tiempo-Eje*.

[5] *Ibid.*, pp. 9,10, 29.

contemporáneo. De lo que se trata es, pues, de la articulación de la historia, como indicara Gaos: "[Es menester de constituir una Historia. Para constituirla […] Es indispensable una síntesis de grado superior, una síntesis de las síntesis de los resultados de los análisis [históricos], en una narración seguida, única, a través de sus articulaciones. Sólo esta narración presenta la síntesis histórica en que, exclusivamente, encarna la Historia [con mayúscula]" (Gaos 1980, 33). Pues el historiador que procede de esta manera (y ciertamente el filósofo ha procedido así, según lo hemos visto), es aquel por el que se entiende que: "la Historia endereza cada parte hacia el todo". Dice Gaos: "La historia tiene una estructura dinámica, una articulación. Queda destruida, desarticulada, por la selección impuesta por la Historia. Esta necesita reconstruir, rearticular la historia, prescindiendo de lo omitido entre lo seleccionado, soldando directamente los cabos de lo seleccionado. La más obvia manifestación de esa reconstrucción o rearticulación de la historia por la Historia es la división de aquélla por ésta en edades, épocas, períodos. Esta división se traduce en la de la Historia misma como textos en libros, capítulos, parágrafos" (Gaos 1980, 34). Esta Historia no puede ser implicar otra cosa que una "visión del mundo". Y es aquí donde justamente es eurocentrismo es ubicable en cuanto "imperialismo". Las articulaciones de la Historia – en cuanto a la cronológica de la historia, la historia de las ideas por países, en articulación con la historia universal de las ideas por ejemplo- obedecen a los que pueden ser llamados sus categorías. "Ahora bien –dice Gaos- las categorías, las de la Historia como cualesquiera otras, son siempre autóctonas de un territorio del ser, en el sentido de tener su origen la actividad de concebir unos de los territorios, como quiera que se piense de la objetividad o subjetividad de las categorías oriundas de esa actividad. Pero el espíritu humano viene mostrando una milenaria tendencia a extender las categorías autóctonas de un territorio a otro, incluso a todos los demás". Tendencia que se presenta como imperialismo. Y agrega Gaos: "De hecho, el mentado imperialismo lo ha ejercido hasta hoy la historia europea en la Historia hecha por los europeos –y por los coloniales europeos […] Y lo ha ejercido como dependencia de más radical imperialismo de la Filosofía de la Historia y de la Cultura hecha por los europeos" (Gaos 1980, 34-5). Por lo que, de este modo, desde la óptica de la Historia universal creada a la medida por los europeos, Grecia y Roma aparecen como los centros "antiguos" más trascendentes, siendo desplazados el Egipto, la China y la India (de las cuales todo es oscuridad). El eurocentrismo filosófico es el fundamente ideológico del eurocentrismo geopolítico, colonizador. De nueva cuenta Hegel describe esta relación estructural: "El mundo está explorado, circunnavegado, y para los europeos es una esfera. Lo que todavía no ha sido dominados por ellos es que no merece la pena o todavía está destinado a ser dominado".

De la diversidad de las filosofías podemos considerar que cada práctica del concepto muestra lo que la "filosofía" es capaz, literalmente, de *ser*. Nosotros podemos dar cuenta de la pluralidad de voces que entraña la filosofía y con toda contundencia mostrar que la filosofía es algo que está en constante renovación y sus límites no son sino los límites de la capacidad del ser humano para construir su historia, para edificar el sentido de su vida en esta tierra. La filosofía obedece a sus amantes, a sus practicantes. Así, pues, la "filosofía se

dice de muchos modos", parafraseando al Estagirita. Encarnando en cada época con rostros distintos. Épocas, a su vez, atravesadas de múltiples expresiones y sentidos. Mas para poder ejercer su práctica, la lectura que emprende de los sentidos de los mundos antiguos se realiza necesariamente en el des-ocultamiento de los sentidos de la época presente. ¿Cómo entender la novedad en la que nos encontramos? ¿Qué fuerza puede tener la pregunta que cuestiona la vida presente? ¿Cómo pensar lo que se nos presenta delante? La filosofía es capaz de descongelar los conceptos que operan con *naturalidad* en la vida cotidiana, ejerciendo una mirada genealógica sobre los mismos (desde un modo específico de hacer historia), pues de alguna manera puede considerarse que lo que hace la filosofía es volver patente la posibilidad siempre abierta del significado de los conceptos, para lo cual incluso sea menester crear nuevos. Lo que se logra contextualizando, relativizando, restituyendo la historicidad propia de los conceptos, quedando a la luz de nueva cuenta la preocupación telúricamente primigenia de la filosofía en relación con la vida. Lo que no puede ser respondido nunca concluyentemente. Con los recursos disponibles, con los saberes provenientes de distintos mundos, en plena acción personal y comunitaria, es, entonces, que se comienza la crítica, el desmenuzamiento y la dilucidación de lo que está ante nuestros ojos, de lo que pasa aquí y ahora. Iniciando así la lucha por hacerse una vida que pueda pertenecerle al que la demanda.

En esta diversidad de las filosofías también es posible contemplar por un lado aquel esfuerzo por la precisión unívoca de los conceptos, donde lo esencial es la significación, mientras que por otro lado advertimos un trabajo del pensar que pertenece más al ámbito de lo equívoco, de la multivocidad. Habiendo, no obstante, también un intento de permanecer analógicamente respecto de lo que se trata. Incluso podemos advertir una manifestación práctica concomitante a estos modos de pensar. Un modo de ejemplificarlo lo hallamos en el caso latinoamericano cuando comenzó un empeño serio por realizar un tratamiento de la originalidad de filosofía latinoamericana, en el momento fundacional de la constitución de la historia de las ideas como disciplina en la década de los cuarentas del siglo XX. En un excelente estudio[6] sobre el tema, Dante Ramaglia nos expone la diferencia que supuso el ministerio de José Gaos (1900-1969) en México y el de Francisco Romero (1891-1962) en Argentina en cuanto a la cuestión del pensar latinoamericano. Pues Romero tenía el objetivo de "acortar distancias con Europa", nos dice Ramaglia, antes de "inclinarse a la búsqueda de una especificidad cultural". Romero apuesta por el logro que representa el "sentido más académico y universalista" del filosofar. De ahí que introdujera la categoría historiográfica de "fundadores" quienes, nos señala Ramaglia, "son los que sientan las bases para el desarrollo siguiente de una filosofía profesional y rigurosa, junto con la noción complementaria de 'normalización', por la que aquélla se contempla como una actividad difundida y con reglas definidas para su ejercicio, lo que en otros términos –dice Ramaglia- podríamos caracterizar con la noción de 'autonomía', que en Romero supone en última instancia una desvinculación del ámbito político" (p. 379). La filosofía, por ende, va

[6] Ramaglia, Dante, en Dussel 2009, p. 377-398.

cobrando una fisonomía propia a partir de la cual es posible concentrar la reflexión, una reflexión que está siendo cultivada para su preservación y desarrollo en una región de la tierra. En esto, la *historia de la filosofía* representaría para Romero el terreno particular en sentido estricto del quehacer filosófico, el "trato filosófico de las ideas", mientras que la *historia de las ideas*, advierte Ramaglia, "atiende preferentemente a la significación de lo ideológico en su generalización dentro de una comunidad histórica" (p. 379). La primacía la tiene, para Romero al menos, la historia de la filosofía. De ahí que en la obra de Romero, según Ramaglia, podamos encontrar un pensamiento al que no le interesa propiamente la cuestión latinoamericana sino la ejecución perfecta de un pensamiento "puro" cuyo núcleo sigue estando en el Viejo Continente. Otra es la posición de un José Gaos para quien, en lo esencial, la actividad filosófica se inscribe en cuanto tal en el Pensamiento de una época, de una circunstancia histórica. La filosofía resulta del enfrentamiento con los contenidos del pensamiento de una época y su cariz se da precisamente en la resultante de esa lucha. Según Gaos, nos dice Ramaglia, "la *historia de las ideas* contiene una forma de saber de mayor amplitud que incluye a la *historia de la filosofía*, la cual representa un modo de practicar esta última, que resulta legítimo en tanto que el estudio de las ideas filosóficas debe atender a las circunstancias en que se presentan". Donde es posible ya advertir una relativa originalidad en la filosofía *de* América Latina. Pues la "realidad histórica es quien confiere caracteres determinados al filosofar" (Dussel 2009, 380). Eh aquí por tanto la realización, en cuanto a su *contenido*, de una "filosofía eminentemente práctica en desmedro de las preocupaciones metafísicas o abstractas", que "había privilegiado los problemas sociopolíticos asociados con la formación de nacionalidades" y cuya *forma* de "expresión [estuvo] ligada al ensayo, al artículo periodístico, al discurso más cercano al literario antes que a lo filosófico de carácter más sistemático". Empero, se trataba, propiamente, de una *práctica filosófica* opuesta política y existencialmente a la otra práctica filosófica apresada en sus universales abstractos. Porque el "pensamiento –dice José Gaos- no tiene por fondo los objetos sistemáticos y trascendentes de la filosofía, sino objetos inmanentes, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas éstas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema [del que diríamos que el filósofo se somete cada vez en pensar también del mismo modo], sino como problemas de circunstancias, es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatas, y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente" (Gaos 1980, 380). Ambos ejercicios del filosofar, por tanto, son encarnaciones históricas de una cierta idea de lo que la filosofía puede ser, heredada más o menos con cierta sustantividad por los decursos del pensamiento universal, descubiertos a su vez por una razón vital del que ha de ejercer la filosofía a su modo. En un caso para cultivar en tierras americanas la práctica de la verdad del Viejo Continente,[7]

[7] En el caso de la filosofía latinoamericana hay muchos personajes de su historia que reivindican una perspectiva doctrinaria frente a la tradición filosófica europea, con respecto a la que se conciben a sí mismos como herederos y *continuadores*. Tal es la posición del filósofo peruano Alberto Wagner de Reyna y su idea del "linaje occidental" o de la cultura iberoamericana *como occidental* según "especie" y "forma" (lo que por otra parte servía en esos momentos para defender el derecho y la existencia de una filosofía latinoamericana a la par de otras en Europa y de igual nivel de creatividad): "La filosofía –dice De Reyna-

mientras que en el otro caso existe la exigencia de un pensar creativo y comprometido ante una circunstancia histórica propia (la latinoamericana).

La diversidad filosófica, lejos de tener que propiciar el desencanto o el desconcierto en los noveles filósofos, tiene que poderse asumir como la ocasión de la *elección* responsable de un modo de ejercer y practicar el concepto de filosofía, que bien puede venir del pasado o bien puede ser el resultado novedoso del pensador o pensadores, asumiendo plenamente con ello las consecuencias para la vida personal, colectiva y cultural del que pretende formar parte o fundar una tradición determinada. De este modo es posible y necesario el debate entre tradiciones, corrientes, sistemas y, desde luego, entre filósofos, toda vez que lo que se discuta primordialmente no sean tanto los contenidos específicos de cada corriente, sino lo que dichos contenidos refieren a la vida espiritual del mundo común y complejo en el que vivimos los seres humanos. De ahí la exigencia normativa al filosofar, esto es, al filósofo en cuanto a la responsabilidad por su momento histórico.

Todo lo cual, por tanto, indica que cuando nos planteamos la pregunta sobre la filosofía tengamos que tomar conciencia del marco referencial en el que dicha pregunta cobra un sentido específico. ¿Quién se hace hoy en día, desde qué lugar, tradición, lenguaje, colectividad, horizonte simbólico, situación vital y subjetividad la pregunta por la filosofía? ¿Qué es lo que da qué pensar para el filósofo contemporáneo?

b) Sobre las “filosofías de los pueblos originarios”

Pregunto: ¿cómo hablar de lo que nos trasciende? ¿Cómo hablar del Otro allende a mi mundo? ¿Cómo nombramos lo que no está dado por entero? De nueva cuenta es necesario delimitar nuestras interrogantes. Porque debemos establecer lo que entendemos por “filosofías de los pueblos originarios”. En el anterior apartado discurrimos sobre lo que podríamos llamar la Historia del concepto de “filosofía”. Lo que implica un ejercicio peculiar, histórico, contextual, vital de lectura. Con lo cual quisimos dar a entender que la “filosofía” es el nombre que escuelas de pensamiento y pensadores imprimieron a lo que hacían en relación con un acercamiento analógico, siempre distante, de lo que alguna vez apareció en la historia de una comunidad humana con la palabra “philosophía”. La plasticidad, para usar un término de otro ámbito, de aquello que en un principio fue una actitud, un modo de ser y de vivir, como “amor a la sabiduría” o incluso “sabiduría del amor” (pues los filólogos

---

pertenece a aquellas altas regiones de la cultura en que las diferencias materiales (propias de los diversos pueblos) no tiene mayor importancia y actúan generalmente como predisposiciones naturales –en ningún modo insuperables- en las personas que meditan. Por ello es posible que tengamos una filosofía occidental, varía según los tiempos y lugares, pero esencialmente *la misma* en sus diversas ramas (a su vez entrelazadas entre sí)”. Reyna, W. de, 1949, *La filosofía en Iberoamérica*, tomado de: Bondy, A. S., 1968, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Sigo XXI Editores, México, p. 65.

nos advierten de esta posibilidad) nos permite entender que en mayor o menor grado esta palabra nos habla no sólo de un ejemplo que es menester cultivar, sino, sobre todo, de una dimensión radicalmente humana. Y es que preservamos la figura de aquel Pitágoras de Samos (que pertenecía a Jonia, colonia griega), de quien se cuenta (y nos enteramos por la combinación tremenda de casualidad y astucia) fue interrogado un día sobre su sabiduría (su calidad de *sophós*) por un tirano admirado de las grandes virtudes intelectuales del jonio. A lo que éste respondería: "No soy maestro en arte alguna [...] tampoco soy un sabio, más bien soy un filósofo". Un amigo de la sabiduría. El que desde las gradas contempla el desenvolvimiento de la realidad, asombrado de su movimiento. De ahí el mito de *eros* en el *Simposio* de Platón como aquella lectura que comienza a completar una Historia de lo que ese concepto entrañaba (adviértase: en una trama simbólica, abierta). Surgía con el concepto una determinada manera de practicarlo, porque la actividad impuso al nombre. Mas esa actividad ha quedado misteriosa en su realización plena para nosotros, los que ya tenemos noticia suya desde un mundo y lenguajes distintos (donde esa "misma" palabra trae a cuestas toda clase de fantasmas; algunos le llaman "destino"). Es interesante para este inicial planteamiento leer en una reconocida Historia de la filosofía occidental, escrita por el español Julián Marías (alumno de Xavier Zubiri, filosofo éste que a su vez lo fuera de Heidegger), lo siguiente: "los primeros barruntos de la filosofía griega se pueden considerar como verdadera filosofía porque después de ellos ha habido una filosofía plena e indudable. A la luz de la filosofía ya madura –desde Sócrates en adelante-, resultan filosóficos los primeros ensayos helénicos, no todos los cuales merecerían ese nombre si no fuesen comienzo y promesa de algo ulterior. Por ser pre-socráticos, por anunciar y preparar una madurez filosófica, son ya filósofos los primeros pensadores de Jonia y de la Magna Grecia" (p. 11). El concepto de "filosofía" iniciaba así un recorrido espiritual para quienes, por sus circunstancias, representó algo digno de ser apresado lo dicho por los anteriores pensadores. Este camino existe. Del mismo modo se expresan (a pesar de lo que se pudiera creer), aunque sutilmente, Gilles Deleuze y Felix Guattari, quienes en su famosa obra *¿Qué es la filosofía?*, se permiten decir: "¿Cabe hablar de una filosofía china, hindú, judía, islámica? Sí, en la medida que pensar se hace sobre un plano de inmanencia en el que pueden morar tanto figuras como conceptos. Este plano de inmanencia, sin embargo, no es exactamente filosófico, sino pre-filosófico. Es tributario de lo que mora en él, y que actúa sobre él, de tal modo que *sólo se vuelve filosófico bajo el efecto del concepto.*" En cambio, las "figuras",[8] nos dicen, tienen el destino del desarrollo de religiones y sabidurías. Aún con la sutil inteligencia de estos pensadores, su obrar en este tema sigue siendo trágico; los otros pueblos han sido condenados *desde afuera* una vez más.

Pero de nueva cuenta, la exigencia de una filosofía crítica, diríamos liberadora, implica relativizar este "camino". No por su origen, sino por su desarrollo histórico. En el cual, por

[8] "Resulta que las figuras –dicen Deleuze y Guattari- son proyecciones sobre el plano, que implican algo vertical o trascendente; los conceptos por el contrario sólo implican vecindades y conexiones sobre el horizonte". 1993, Anagrama, p. 93.

cierto, entra la ocasión del poder y de la necesidad de constituirse una identidad cultural a partir de lo que se ha *querido* se "heredero". Por tal razón, a la Historia de la filosofía (que aparenta ser la historia única de la filosofía) escrita por Marías, y por intelectuales como él, encubre otras historias, es decir, las otras reivindicaciones del concepto. Gracias a lo que la palabra invitaba a manifestar o transformar en otros horizontes ¿Cuántos nombres (y más que meros nombres) de pensadores y pensadoras nos han sido arrancados de las páginas de la historia más amplia por la imposición de la Historia occidental de la filosofía en los términos escuchados? Sin duda que puede perfilarse una primera indicación de lo que otras filosofías implican respecto del modelo hegemónico de hacer filosofía, de leer filosofía. Desmaterializando con otros ejercicios filosóficos la pretensión exclusivista de un cierto método filosófico (puesto como universal y superior a cualquier otro), es que recién podemos estar en posición de abrirnos a las otras expresiones filosóficas. Sobre todo entiendo lo que ellas pueden aportarnos en la dilucidación de lo que tenemos ante nuestros ojos.

Ahora bien: ¿Quién está en posibilidad de hacer filosofía hoy en día? Si entendemos por filosofía aquello que se hace en los centros académicos que llevan ese título, estaríamos a la mitad de responder la pregunta. Porque en todo lo aquí dicho no se ha sostenido en ninguna forma que una escuela filosófica pueda considerarse en los términos en que ahora se presenta. La escuela es el tiempo del pensar en comunión con otros respecto de aquello que da qué pensar y con base en los recursos disponibles para cumplir esta comprensión. Si esto es así, fuera de los muros de las academias filosóficas también y en grado superior se está en posibilidad de gestar y cultivar una filosofía vigorosa (y de hecho ha sido así). La pregunta planteada pretende indicar que si hay filosofías de los pueblos originarios ello será posible (en el sentido de su patencia, de su verbalización) si y sólo si en la medida en que existan pensadores comprometidos con su estudio y desarrollo. En la tarea inaugural de concentrar la biografía que nos da vida y la realidad de conceptos, ideas y símbolos que provienen de otros *locus*.

Ahora bien, en la Historia de Marías se cumple la forzosa necesidad de no darle cabida a otras filosofías. Dice Marías: "Las afirmaciones concretas de los más viejos pensadores indios o chinos se aproximan con frecuencia a algunos de los griegos; pero la diferencia capital está en que después de los presocráticos ha venido Sócrates, mientras que la balbuciente especulación oriental no siguió una plenitud filosófica en el sentido que esta palabra tomó en Occidente. Esta es la razón de la radical diferencia con que se nos presenta el pensamiento inicial de los helenos y el de los orientales" (p. 11). Declaración que sólo demuestra la supina ignorancia del autor en relación a las otras historias del pensamiento filosófico. Puesto que la filosofía china, indica Dussel, "atravesará 2 500 años, con clásicos en cada siglo, y aun en la modernidad europea, tales como Wang Yangming (1472-1529) (que desarrolla la tradición neoconfuciana que se prolonga a nuestros días, no sólo influyó a Mao Tse-Tung, sino que cumple la función que el calvinismo tuvo en el origen del capitalismo actual en China, Singapur, etc.)" (Dussel 2009, 18) Ignora Marías, obviamente, la existencia los *tlamatinime* del mundo náhuatl y los *amautas* del mundo inca; es decir, tradiciones del

pensamiento filosófico propiamente dicho. Del mismo modo, Hegel también mostró *su* oscurantismo respecto de la China y de la India. No obstante estas culturas y sus filosofías han sido sometidas a vivir en cautiverio por la defensa a ultranza de los intereses cristalizados de los europeos. Un paso esencial en la elaboración de una filosofía de los pueblos originarios está necesariamente vinculado a la apertura seria y rigurosa de los estudios de las grandes tradiciones de la humanidad. La afirmación de una Historia de la filosofía, más allá del imperialismo europeo, se puede dar, según Gaos, en "una más justa integración, con las partes de la historia, del todo de ésta, mediante las categorías autóctonas de cada parte y categorías conectivas de éstas" (Gaos 1980, 34). En la medida en que los filósofos contemporáneos se hagan vitalmente de estas categorías, las ideas de estos mundos podrán vivir nuevamente, en el tiempo y la circunstancia propios del pensador que las recibe para ampliar nuevamente el ejercicio del filosofar y del pensar ante todo. De lo que se trata, pues, es de aceptar plenamente que no hay objeción real para no pertenecer al concierto polifónico de la sabiduría de todos los pueblos en un sentido mundial e intercultural. Siendo beneficiados con su alteridad en relación a los problemas que ahora nos afectan a todos. Tal es la posición de Dussel con su concepto de "transmodernidad", que además agrega un espíritu crítico esencial. Dice Dussel:

> […] el concepto estricto de "*trans*-modernidad" quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde la Exterioridad alterativa de los siempre Distinto, de las culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aun de la post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde *otro lugar* (*other location*). Desde el lugar de sus propias experiencias culturales […] y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la cultura moderna. (Fornet-Betancourt 2004, 146)

Ahora bien, muchos autores, incluido por supuesto Marías, dejan a un lado el "oscuro problema" de las "formas enigmáticas" del "conocimiento profundo" de otras culturas, porque para ellos es de lo más problemático el sentido de la palabra filosofía. Siendo ésta una preocupación legítima, no obstante insisten en convencer por todos los medios de que la suya es la filosofía en cuanto que tal. En Nuestra América, ha sido quizás el filósofo peruano David Sobrevilla (uno de los más importantes exponentes de la filosofía analítica de la región) aquel que se ha propuesto demostrar contundentemente que las obras tanto del filósofo de origen suizo radicado en Bolivia, Josef Estermann (*Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*), como del mexicano Miguel León-Portilla (*La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* de 1956), en su esfuerzo intelectual por reconocer las "filosofías" de los pueblos originarios, son obras *fallidas*.[9] Porque la filosofía en "sentido

[9] El artículo "¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?" fue publicado por primera vez en: A. T. Martínez (coordinadora editorial), *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy. Racionalidad, historia convivencia social.* Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1992: 161-208.

estricto",[10] para Sobrevilla, es aquella que cumple con el "sentido histórico" del concepto. Y esta genealogía es para él eminentemente occidental. La "filosofía en sentido amplio" sería posible, ahí sí, a las demás tradiciones de pensamiento del mundo. Esta postura la desarrolla Sobrevilla bajo la distinción que ha establecido el filósofo español Jesús Mosterín entre "pensamiento arcaico" y "pensamiento filosófico", donde comprende al primero como un modo de ir "directamente" al objeto sin considerar las condiciones subjetivas o lingüísticas; que personifica emocionalmente la realidad (las cosas y los entes tienen "corazón", *'altzil*, dicen los tojolabales) y no los coloca, en definitiva, bajo el esquema "sujeto-objeto"; no analiza conceptualmente lo real; se elaboran mitos para explicar el mundo en lugar de la construcción racional de teorías. Explicación que supone la dicotomía fundamental "*mýthos / lógos*" y considera un "hecho" la "superación" del *mýthos* (que sería lo "arcaico")[11] por el *lógos* [12]generando así una cierta idea que ve en ello el "progreso" en filosofía[13] (y en general de una cierta civilización) por la que éste logra "conocer" (y no meramente "comprender", según Dilthey) lo que *es* el mundo "en sí y por sí". Estas delimitaciones de lo "arcaico" implican que los saberes y producciones míticas convierten a quienes las expresan y las viven en pueblos "primitivos" y pueblos "no-racionales",[14]

Una versión aumentada y definitiva aparece en: David Sobrevilla, 1999, *Repensando la tradición de Nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina. Estudios sobre la filosofía en América Latina,* BCR, Lima, pp. 19-71.

[10] Distinción que ha propuesto el filósofo peruano David Sobrevilla a apropósito de la que otrora ofreciera Immanuel Kant.

[11] Que puede significar vetusto (y ello supone lo "desgastado"), viejo o primitivo (que sería "primero", pero más aún: "atrasado", "anticuado", "poco evolucionado" o "poco civilizado"). Estas significaciones ratifican una idea de "superioridad" al suponer con ello, como indica Estermann, las características de lo "verdadero", lo "auténtico" o lo "puro". Este modelo clasificatorio opera ahora como una nueva forma de referirse a las diferencias culturales y donde bien pueden colarse también "matices racistas implícitos". Incluso recordemos que para Lévi-Strauss, para quien es imperativo "poner al hombre entero en cuestión, en cada uno de sus ejemplos particulares" más allá de los ideales de la civilización industrial, "Un peuple primitif n'est pas un peuple arriéré ou attardé; il peut, dans tel ou tel domaine, témoigner d'un esprit d'invention et de réalisation qui laisse loin derrière lui les réussites des civilisés. […] *Un peuple primitif n'est pas davantage un peuple sans histoire*". Lévi-Strauss, C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, París, p. 114. Subrayado mío.

[12] Asimismo, nos dice E. Dussel, puede sostenerse con contundencia que la humanidad al exponer lingüísticamente las respuestas y planteamientos a los "núcleos problemáticos" por medio de un proceso de "producción de mitos" (*mitopoiésis*) elabora un tipo *racional* de explicación e interpretación del entorno real. O dicho con mayor claridad: "Se nos tiene acostumbrados –dice Dussel–, en referencia al pasaje del *mythos* al *logos* (dando en este ejemplo a la lengua [y a la cultura] griega una primacía que pondremos enseguida en cuestión), de ser un salto que parte de lo irracional y alcanza lo racional; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple desde una narrativa con *cierto grado de racionalidad* a otro discurso con un *grado diverso de racionalidad*. Es un *progreso* en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una *pérdida* de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos […]".Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (Edits), 2009, *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "Latino" (1300-2000)*, Siglo XXI Editores, México, p. 15-16.

[13] Tal era el lema del movimiento positivista: "puede haber progreso en la filosofía".

[14] Esta estrategia refleja para Estermann la racionalidad exclusivista de Occidente: "lo 'otro' –nos dice– o bien sufre la absorción total (negación canibalística) en su posible incorporación al modelo dominante

"donde [por ende] –nos explica Sobrevilla–, no primaba el interés por la verdad".[15] Al tiempo en que de manera *vertical* asume que dichos saberes no contribuyen en nada al avance universal de conocimiento humano "objetivo" sobre el mundo. El estatuto de lo racional, de igual manera, queda reducido a un cierto análisis lógico-conceptual del mundo bajo la distinción sujeto-objeto (en la expresión de Max Horkheimer: "independización del sujeto y su distanciamiento del mundo como mero material"). Por ende, bajo este punto de vista, no es posible sostener la no-racionalidad sin la consideración analítica a "comunidades *primitivas*" (de ahí lo "arcaico"). La definición dada por Sobrevilla del "pensamiento filosófico" supone problemas insalvables (como la irracionalidad de los pueblos llamados arcaicos o primitivos y su posición de desventaja), pero que inicialmente muestra una manera, un camino (*méthodos*) que cierta cultura (como la griega), en *una* de sus tradiciones, ha generado.[16] La falacia consiste en que un modo concreto de razonar y de pensar (como el que propone Sobrevilla) se establezcan como el "criterio universal" para delimitar y clasificar no sólo el sentido sino el valor y el alcance de otros discursos y pensamientos. Estermann explica como sigue este proceso de falacia:[17]

> Se trata en el fondo de un tipo muy sutil de *petitio principii:* Lo que se quiere definir como "filosofía", se presupone como *terminus a quo* de la distinción con respecto a otros tipos de "pensamiento". Algo es "filosofía" en la medida en que corresponda al paradigma de "filosofía" (occidental). Cada intento de definir la "filosofía" monoculturalmente (desde una determinada cultura) es una definición particular, y por tanto culturalmente relativa. Algo parecido ocurre cuando una religión o confesión pretende definirse al calificar al otro como "secta".[18]

La tesis relativista sostenida por Sobrevilla, que no le permite a fin de cuentas otorgarle el carácter de filosófico "sin más" a otras tradiciones del pensar que no cumplan con su definición de "filosofía en sentido estricto", es enunciada como: "[el] problema de difícil solución es el de la inconmensurabilidad de conceptos en las diversas culturas". Se puede sostener que las culturas viven en mundo distintos, desde los cuales resulta realmente difícil

---

('aculturación', 'imitación'), o bien la exclusión total (negación fóbica). La alteridad es enemigo o parte de uno mismo, pero no interlocutor autónomo. [...] No sólo las grandes tradiciones orientales, pero también muchas formas 'heterodoxas' y 'heréticas' en el mismo seno de la tradición occidental, son depuradas por el purismo de la 'filosofía estricta' y pasan a ser [rebajadas como] 'cosmovisión', pensamiento' y 'religión'. La tradición occidental se auto-declara 'la única filosofía' en sentido estricto, y todo el resto o bien es *aufgehoben* (conservado, negado y elevado) implícitamente en esta tradición, o bien es excluido definitivamente de la misma". Etermann, J., 1998, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina,* Abya-Yala, Quito, pp. 20-21.

[15] Sobrevilla, D., 2008, "La filosofía andina del P. Josef Estermann" en *Solar*, No. 4, año 4, Lima, pp. 244.

[16] El "sentido estricto" de la filosofía como "sentido histórico", pero parcialmente (no todo la filosofía griega y occidental corresponde a los parámetros y medidas dadas por Sobrevilla).

[17] Este proceso ya lo hemos expuesto previamente en el apartado sobre el contexto.

[18] Estermann, J., 1998, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina,* Abya-Yala, Quito, p. 19.

toda tarea comparativa entre sus tradiciones. Detrás de cada lengua y acción se encontraría una visión distinta del mundo, irreductibles entre sí. Sin embargo, como bien lo ha señalado León Olivé tal realidad no supone la incomunicación y la incomprensión entre los seres humanos como un resultado necesario: "del reconocimiento de que los hechos del mundo son diferentes según los recursos conceptuales y culturales de que se dispone, no se sigue la imposibilidad de interpretar a los otros y de llegar acuerdos sobre cuestiones de interés común". La tesis de la heterogeneidad absoluta es insostenible. Los regímenes de frase y los géneros del discurso no son radicalmente intraducibles o inconmensurables puesto que de ser así no podríamos descubrir ningún "sentido" en las experiencias de otros; no habría comunicación posible. Empero, la historia de la humanidad ha dado múltiples lugares y momentos de comprensión entre pueblos y tradiciones distintas. En una revisión de los principios del relativismo cultural, Richard Bernstein explica y nos agrega: "Reconocer la alteridad radical de 'el otro' no significa que no exista forma alguna de comprenderle, o de compararle con el yo. De forma alternativa, […] pensar en 'el otro' como un 'otro absoluto' […] resulta ininteligible e incoherente. […] existe una reciprocidad entre el yo y 'el otro'". Se entiende así que la posición relativista asume la "inconmensurabilidad" concibiendo a las culturas como monolíticas y substanciales. Lo que, por otra parte, es también inexacto. Las culturas se rehacen continuamente a partir de la estructura mudable y siempre creativa de sus miembros, al ser todos ellos generadores de sus culturas. Emerich Coreth lo expresa así: "A pesar [de la negación obstinada por parte de unos a entender al otro, y de esta manera romper y abrir su mundo] vale lo que es cierto que cada uno vive en su mundo concreto de comprensión, pero que este mundo es fundamentalmente abierto y no está jamás definitivamente fijado y encerrado en sí mismo. El horizonte de intelección está esencialmente dispuesto a ser ampliado y enriquecido por concepciones y experiencias ulteriores, a ser permanentemente formado por nuevas maneras de ver nuevos contenidos".[19]

Si el Otro tiene su propio mundo no hay nada que impida el esfuerzo hermenéutico de la traducción, propiamente analógica, es decir, por semejanza, de lo que hay en su mundo al mío. Mas la principal herramienta para ello es el *diálogo* mismo. Dialogar, hay que decirlo, nunca es apropiarse del sentido último o de la experiencia vital del otro, sino de madurar en el encuentro contrastante por el que se nos revela una cierta verdad, la verdad comunicada en la palabra compartida con el Otro.

La "filosofía", se ha dicho, es una palabra de origen griego. Pero, justamente, lo que ella refiere no es algo específicamente griego, sólo. Sino que nos empuja a concebir que hacerse cargo del propio tiempo y de dar sentido a la vida así como la consideración sobre el conocimiento en general es un esfuerzo universal (analógico) y pertenece como de suyo al ser humano en todo momento histórico y en cada pueblo de la Tierra. Hay palabras que por cuyo recubrimiento histórico parecieran incitarnos precisamente a no quedarnos en su provinciana formulación, sino a tomar conciencia de las potencialidades humanas. Me

[19] Coreth, E., 1971, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, pp. 145-146.

parece oportuno recordar y enfatizar la declaración de Leopoldo Zea sobre el *lógos*, que más allá de su acepción de "razón" o "razón totalizadora", y se puede considerar como "palabra que comprende". El *lógos*, para Zea, puede entenderse por lo menos de dos formas: a) como la capacidad humana de razón y entendimiento y b) como la capacidad de usar las palabras del lenguaje para lograr comunicarse con los otros. En ello, la palabra "lógos" puede ser de origen griego, pero no sería cierto decir que la *idea* de "lógos" (como expresión comunicativa del hombre) es exclusiva de los griegos o los europeos (del llamado "milagro griego"). "La razón –dice Zea-, el *lógos*, no es lo unívoco, sino la razón a través de la cual pueden comprender [razón que comprende] y hacerse comprender [por la *palabra*] los hombres sin renunciar a sus peculiaridades".[20] Porque la necesidad de nombrar el mundo no cesa. Las palabras que usamos son en todo y por todo siempre posibles de ser ampliadas y subvertidas, por su naturaleza metafórica, por su inherente ambigüedad. Desde cualquier *locus* cultural y en cualquier momento del desarrollo humano, se accede de manera *phronética* a lo real por medio de semejanzas, metáforas, metonimias, etc.; esto es: de un constante no poder decir del todo, ni de una vez por todas, lo que hay que decir. Nuestro lenguaje es de suyo impreciso, limitado, y su fluir es constante. Pues intentamos siempre, nos dice Gambra en referencia a Aristóteles, representar una multiplicidad infinita de cosas con un número limitado de palabras.[21] Con lo cual se indica una pretensión, no todas veces sutil, de hacer "uno de muchos", *crear unidad* en la multiplicidad. No obstante, esta es la tensión que hace posible el "sentido", porque *lo* que hay que nombrar se rehúsa a ser apresado, pero, más aún, el término usado en el nombrar y designar es ya de suyo maleable, ambiguo (se puede decir siempre *más* todavía). Así lo ha indicado en su gran obra, *Metafísica de la expresión*, Eduardo Nicol:

> Tomando en cuenta el carácter de *relación* que presenta siempre el fenómeno del sentido […] debe proponerse ahora el *principio de ambigüedad*, que rige en la esfera del ser de la expresión. […] sin esta ambigüedad no habría sentido, porque una relación cualificable unívocamente de manera absoluta no es, en verdad, cualificable: es indiferente y carece de sentido. El sentido se ofrece sólo cuando es posible cualificar la relación de *múltiples* maneras, cada una de las cuales tiene sentido precisamente porque no es la única. El sentido es consentido: es común, pero *no es unívoco*.

Este es el poder y a la vez el destino del modo en que el ser humano se da un mundo, del lenguaje en el que habita. La expresión humana es riquísima y ahí donde se encuentren sus manifestaciones es menester entrar en contacto con el cuerpo entero. De otra manera: "*Las cosas* –dice Juan David García Bacca-, *por muy determinadas que estén en cuanto*

[20] Zea, L., "La filosofía como instrumento de comprensión interamericana", en *Filosofar a la altura del hombre,* UNAM, Cuadernos de cuadernos, México, 1993, pp. 155-156

[21] Aristóteles, *Ref. Sof.* 1,164b10. Gambra, J.M., "La metáfora en Aristóteles", Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, p. 51.

esencia, admiten todavía una interpretación humana, son capaces de sentido humano, son capaces de sentido humano. De estos sentidos o interpretaciones de lo real […] se compone la filosofía. Por esto cada pueblo con personalidad puede poner en música especial, dar un peculiar sentido a todas las verdades o significaciones" (García Bacca, 1945, *Filosofía en metáforas y parábolas*, p. 28).

La obra pionera de Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1956), afronta con poderosa actitud el escepticismo respecto de estirar demasiado el concepto de "filosofía". Quizás ahora podamos valorar que aquella tarea que se propuso León-Portilla fue eminentemente política en cuanto a su modo de hacer la Historia de México a la manera de un Fray Bernardino de Sahagún (del que se dice puso al margen de donde escribió sobre los *tlamatinime* en su *Historia general*, la palabra "filósofos"). León-Portilla, informado y estudioso de la cultura náhuatl, pudo ver en el desarrollo de esta civilización el lugar propicio no sólo para el pensamiento en general, sino para aquella actividad universal, total, que interroga acerca de la divinidad, el origen del universo, el destino del ser humano, el sentido de la vida, con base en elaborados conceptos, esto es, *la filosofía*. Las escuelas de pensamiento (de las que Nezahualcóyotl[22] y Tlacaelel son unos de sus más grandes exponentes) y son las que han de ser objeto de investigación seria y comprometida, accediendo para ello a los "documentos" disponibles, tales como inscripciones, representaciones iconográficas, códices, testimonios y otros manuscritos[23] que heredamos de estas culturas originarias anteriores a la conquista. Lo que ha supuesto, lógicamente, el gran esfuerzo de traducción por la que el castellano es afectado por toda una serie de conceptos y símbolos del náhuatl. Escribe León-Portilla: "El acercamiento a este rica mina de documentación [náhuatl], toda ella de origen prehispánico […] nos ha llevado a afirmar […] la existencia no ya sólo de una antigua visión náhuatl del mundo y de elaboradas doctrinas religiosas, sino también de una forma peculiar de filosofía prehispánica". En el caso del mundo antiguo náhuatl es posible realizar una hermenéutica por la cual los principios filosóficos puedan sernos comunicados gracias al acercamiento cuidadoso a los textos existentes, a las impresiones de las ideas en esos textos. Los antiguos nahuas viven en sus productos culturales, todos los cuales nos pueden dar el sentido de su mundo, pero también los complejos ritmos dialógicos internos que les hacían desarrollar, afinar, corregir o crear sus preceptos. Mas también viven en los distintas variantes del náhuatl de nuestros días. León-Portilla tuvo que realizar, por ende, una comprensión del pensamiento náhuatl en términos de semejanza, es decir, por analogía (donde la tensión entre lo propio y lo otro permite el entendimiento). "Tuvo que iniciarse por tanto, en nosotros, el proceso dialéctico

[22] Ante esto no olvidemos las palabras del profundo pensar filosófico de Nezahualcóyotl (1402-1472): "¿Acaso de veras se sirve con raíz en la tierra?/ No para siempre en la tierra: / sólo un poco aquí. Aunque sea de jade se quiebra,/ aunque sea de oro se desgasta, / aunque sea plumaje de quetzal se desgarra./ No para siempre en la tierra:/ Sólo un poco aquí." (*Cantares mexicanos)*. León-Portilla, M., 1980, "El pensamiento prehispánico", en *Estudios de la filosofía en México*, UNAM, México, pp. 11-63.
[23] Como el *amoxtli*, textos cuya base material procedía de la tela de la penca de maguey. Véase el trabajo de David Gómez Arredondo.

[pues todo proceso de comprensión de hechos históricos o de una cultura distinta, implica una peculiar forma de dialéctica interna; el observador altera y modifica el hecho histórico con su mundo propio, a tiempo en que pretende acceder a cómo fue en sí lo que se dio en ese hecho histórico]" por en encontrar esas fuentes el testimonio de un proceso y una actitud parecida en cierto grado a la de los filósofos griegos y del mundo occidental, aplicamos a las preocupaciones, dudas y problemas de los *tlamatinime*, el calificativo de filosofía […] por encontrar realidades análogas a aquellas a las que se aplica el concepto de filosofía en el contexto occidental" (p. 17). Lo que de nueva cuenta supone la necesidad de considerar que el acercamiento a una cultura distinta no prescinde nunca de lo que constituye un proceso de lectura, donde la *invención* [24]es un componente esencial de la Historia que tenemos que elaborar para comunicarnos lo que otros dijeron. "Mas, por llevarse a cabo este acercamiento a través de una mentalidad que no puede ser la prehispánica, no pudo ser tampoco descubrimiento de algo incontaminado, ni comprensión absoluta de lo que fue, Es tan sólo un esfuerzo por aproximarse a categorías distintas, para repensarlas y reinventarlas y percibir en función de ellas un contenido comprensible para el hombre actual" (p. 17). La traducción no deja de traicionar los sentidos "propios". Pero de ello no se sigue que no sea posible, al cabo de mucho tiempo de reflexión y estudio (de sumergirse en la realidad de los textos), la consecución de un modo distinto de estar en el mundo y del cual podamos influirnos lo bastante no sólo para aprender sino para madurar humanamente. Esto, al menos, cuando no tenemos directamente a los creadores de los textos que estudiamos.

No obstante, aún con el gran ejemplo de virtuosismo intelectual de León-Portilla, no hemos llegado al fin de lo que supone el reto de "las filosofías de los pueblos originarios". De esta manera se debe decir que ha sido, en las últimas décadas, el lingüista y filósofo Carlos Lenkersdorf quien ha mostrado mejor lo que aquí, de tropiezo en tropiezo, hemos querido decir. Carlos Lenkersdorf que ha elaborado, como resultado de más de veinte años de convivencia en la comunidad de los tojolabales en el suroeste mexicano (en Comitán, Chiapas, desde 1973), su obra "colectiva" *Filosofar en clave tojolabal*. Su punto de partida es la lingüística y no el de una filosofía comparada.[25] Porque ve en la lengua el camino para desentrañar los misterios de la *visión del mundo* (*Weltanschaunng*)[26] de un pueblo, una nación o una cultura. "El tipo de filosofar –dice Lenkersdorf– que se encontrará irá mucho más allá de aquello que se suele llamar filosofía en el contexto occidental. […] Por su lado,

---

[24] Esta posición la recibe León-Portilla de Edmundo O'Gorman, de su obra *La invención de América* (FCE, México).

[25] Como la que puede existir en el caso de la obra de Miguel León-Portilla o, según nos han indicado, el mismo Tempels.

[26] Las *Weltanschaunngen* se van generando y condensando en la necesidad impostergable de poder dar una solución completa al misterio de la vida que se presenta por doquier, a partir de lo que se derivan el sentido y la significación del mundo, de las acciones e instituciones y de su valor. Dilthey, W., 1988, *Teoría de las concepciones del mundo*, Alianza, Madrid, p. 44.

el filosofar diferente cuestiona e interpela el filosofar realmente existente."[27] Para Lenkersdorf la cosmovisión y la "filosofía-vivencial" de los mayas-tojolabales ha mostrado una condición eminentemente *inter-subjetiva*, "que no sólo representa una estructura lingüística sino también una estructura de enfocar y de vivir la realidad". La cultura tojolabal, como muchos de los pueblos originarios del continente americano, puede expresar esta relación "inter-subjetiva" con los otros y con el mundo a partir de una categoría troncal para ellos, el *tik* (el *nosotros*). Esto es evidente en la estructura sintáctica del tojolabal. Aquí Lenkesdorf ha mostrado las diferencias entre las concepciones "vivencial" (el tojolabal no dice "yo caminé", sino: "tuve la *vivencia* de correr, *`ajniyon*) y "agencial" (porque los sujetos son actores y no pasivos).[28] Es así que los tojolabales, en su estructura lingüística, no se dicen frases unidireccionalmente (del sujeto determinante al objeto determinado), sino de manera bidireccional; decimos en español: "yo te dije", pero en tojolabal: "*yo* te dije *tú* escuchaste". La acción comunicativa del sujeto no recae en la plena pasividad del otro, sino que le hace *partícipe* en la "escucha". No hay imposición sino "complementación" en la igualdad (aunque diferenciada en sus funciones) de los interlocutores. De esta manera también se acentúa la responsabilidad de una comunidad por sus miembros; en español decimos: "uno de nosotros cometió un delito", y en tojolabal se expresa aquella acción como: "uno de nosotros cometimos un delito".[29] Se hace evidente la responsabilidad no sólo del sujeto singular que llevó a cabo una acción indebida, sino de la co-responsabilidad de la comunidad en dicha acción. En este segundo caso e componente "nosótrico" sigue presente en la expresión y no rompe el vínculo con el infractor. De la misma manera, la forma en la que ha de "reparar el daño", ha de ser directamente proporcional a esta visión comunitaria: se repara el daño en beneficio de la comunidad, trabajando *por* ella (y no expiando individualmente la culpa en un reclusorio). Si atendemos esta enseñanza, el resultado debería ser el enriquecimiento y ampliación (de corrección) del concepto de justicia que tenemos. Y así con otros conceptos que tenemos por ciertos, pero que en el encuentro con el Otro, se nos muestran necesariamente como potencialmente mejorables, discutibles.

Pero hay que aclarar algo importante: la escritura de Lenkersdorf no hace "filosófico" lo que ocurre en la comunidad tojolabal, sino que, en un modo justo de decirlo, pone en términos asequibles (traduce) para los hablantes del castellano el sustrato esencial filosófico, vivencial, que los tojolabales practican entre sí. Nuestro lenguaje queda, por ello, enriquecido y a la vez fracturado (para usar una expresión gadameriana) por la intrusión de lo distinto. El "nosotros" permite, ahora que la ignorancia que nos ataba antes a la comodidad de lo propio se ha reducido en algo, que descubramos nuevos retos, problemas y alternativas para el pensar nuestra realidad y hacernos cargo responsablemente de ella. La tradición filosófica que posibilitó una práctica *nosótrica* (entendiendo a la "filosofía" no como disciplina universitaria, sino como un modo de vida

---

[27] Usando la expresión del "socialismo realmente existente".

[28] Lenkersdorf, C., *Filosofar en clave tojolabal*, 2005, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 105-106.

[29] *Ibid.,* p. 175.

esencialmente comunitario) es la que ahora heredaremos de esta entrañable obra si es que queremos pertenecer a la generación que tenga estas fuentes como su tradición, se atreva a renovarla a la luz del propio tiempo y cuide también del sentido universal que subyace en ese mundo tan complejo.

Así, "las filosofías de los pueblos originarios" serán (y son) realidad ahí donde haya (hay) practicantes y pensadores dispuestos a cultivarlas, a renovarlas. A hacer de ellas su escuela, su tradición o el momento inaugural de su propio camino de pensamiento profundo. La filosofía pertenece a la humanidad en sus múltiples voces. Gracias a esta plenitud de significados y sentidos es posible para el ser humano contemporáneo una libertad nunca antes alcanzada. Las enseñanzas de nuestros antepasados y de los, desde cada comunidad, comparten ahora nuestro tiempo son indiscutiblemente el material con el que podemos mejorar la vida en este planeta, hacerla una vida justa para todos y posible para las generaciones futuras. Por tanto, es este principio vocacional lo que sea el principal argumento para la consideración "filosófica" de las grandes narrativas profundas de los pueblos del globo. Porque, a fuerza de repetir, la filosofía no es una práctica terminada, sino un concepto por cuya amplitud enteramente humana, vocacional, es posible realizarla siempre de nuevo por los seres humanos de todos los lados. Lo que, ciertamente, no puede darse sin el concurso crítico y deconstructivo (de una filosofía liberadora) que es menester realizar, como hemos intentado mostrar, al discurso hegemónico dominante que intenta "raptar" la filosofía para su beneficio narcisista.

Termino este tema con una de las observaciones más notables y contundentes sobre filosofías no-occidentales, formulada de manera memorable por el gran y connotado historiador de la filosofía Frederick Copleston. Lo que nos ayudará a reforzar la disposición y actitud interculturales de respeto, escucha y apertura que promuevan nuevos comportamientos en el propio quehacer filosófico (y que posibiliten por consiguiente su transformación en beneficio de la humanidad).[30] En su sugestiva obra, *Filosofías y culturas*, decía Copleston:

> [En el marco de la confluencia de saberes provenientes de distintos órdenes ya históricos o regionales y de cosmovisión] se plantea la pregunta de si debería o no considerarse que las tradiciones filosóficas antiguas están muertas o son obsoletas, o bien, en caso contrario, qué cambios deberían sufrir si han de sobrevivir. […] ¿Están destinadas las concepciones modernas occidentales de la filosofía a suplantar a todas las demás ideas? O ¿pueden todavía aportar algo a la filosofía en general las tradiciones filosóficas de otras culturas distintas de la nuestra,

[30] Es hora, nos dice S. Radhakrishnan, de abstenerse de "utilizar palabras tales como pagano, *kafir* y *mleccha* y que *dejen de pelear por cosas que no entienden* [y sin embargo insisten en clasificar]. […] El bienestar de la humanidad, una vida más plena para el hombre en la tierra, es un problema más urgente que la difusión de la propia religión o filosofía y la derrota de las demás. [..] Tenemos, efectivamente, viejas rivalidades y conflictos de ideas; pero estas rivalidades y conflictos deben convertirse en etapas de la fuerza progresiva del *éthos* universal [que nos une] en la marcha de la humanidad"

sugiriendo, quizá, problemas o enfoques de los problemas que hemos ignorado o tendido a pasar por alto? Tal vez no estemos en posición de responder a todas estas preguntas. Pero podemos tenerlas en mente cuando hablemos de las filosofías de otras culturas. *No debe* darse simplemente por hecho que las otras culturas no tienen nada que aportar al pensamiento filosófico. Es muy posible que la filosofía occidental haya avanzado en algunos aspectos, en un sentido valorativo de la palabra "avance"; pero también es posible que algunos elementos de valor hayan quedado olvidados y oscuros, y que, de una u otra manera, la reflexión sobre las tradiciones filosófica no occidentales pueda servir para remediar una… miopía prevalente.[31] [32]

[31] Copleston, F., 1984, *Filosofías y culturas*, FCE, México, p. 35.

[32] Tal consideración nos recuerda la regla mínima que propone Franz Martin Wimmer para acceder a un diálogo intercultural de múltiples tradiciones filosóficas. Dice: "Busca siempre en lo posible 'recubrimientos' transculturales de conceptos filosóficos, pues el probable ["posible", decía Copleston] que tesis bien fundamentadas hayan sido desarrolladas en más de una tradición cultural". Wimmer, F.M., 2000, "Tesis, condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente", en *Polylog. Foro para la filosofía intercultural*, Online: http://them.polylog.org/1/fwf-es.htm

Referencias

Amín, Samír. 1989. El eurocentrismo. Crítica de una ideología. Ciudad de México: Siglo XXI Editores

Bondy, A. S., 1968, ¿Existe una filosofía de nuestra América?, Sigo XXI Editores, México
Copleston, F., 1984, Filosofías y culturas, FCE, México

Coreth, E., 1971, Cuestiones fundamentales de hermenéutica, Herder, Barcelona

Dilthey, W., 1988, Teoría de las concepciones del mundo, Alianza, Madrid

Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (Edits), 2009, El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "Latino" (1300-2000), Siglo XXI Editores, México

Dussel, Enrique, 2005. "Europa, modernidad y eurocentrismo". En La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales; 41-54. Buenos Aires: CLACSO.

Estermann, Josef, 1998, Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina, Abya-Yala, Quito.

Fornet-Betancourt, R., 2004, Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual, Trotta, Madrid

Gaos, José, 1980, En torno a la filosofía mexicana, Alianza Editorial Mexicana, México.

Lenkersdorf, C., Filosofar en clave tojolabal, 2005, Miguel Ángel Porrúa, México

León-Portilla, M., 1980, "El pensamiento prehispánico", en Estudios de la filosofía en México, UNAM, México

Lévi-Strauss, C., 1958, Anthropologie structurale, Plon, París

Wimmer, F.M., 2000, "Tesis, condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente", en Polylog. Foro para la filosofía intercultural, Online: http://them.polylog.org/1/fwf-es.htm

Zea, L., "La filosofía como instrumento de comprensión interamericana", en Filosofar a la altura del hombre, UNAM, Cuadernos de cuadernos, México, 1993